

TÖRÉS A TAPASZTALATBAN (GADAMER ÉS HEIDEGGER) HAZUGSÁG ÉS NYELVISÉG HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL*

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A filozófiatörténetben már sokan sokféleképpen foglalkoztak azzal, hogy a filozófia által hogyan lehet megismerni a hazugságot. A válasz azért sem egyszerű, mert valahányszor előtérbe kerül a hazugság kérdése, más fogalmakat is hozzáértünk, ilyen pl. a megtévesztés, elfedés, félrevezetés, (ön)csalás, képmutatás, kétszínűség, hamisság, tévedés vagy csalódás. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a téma különböző kérdésirányok felől bukkan fel, maga a kontextus is folyamatosan változott, amelyben megjelent. Az eddig felmerült nehézségek, melyek ma is vita tárgyát képezik,¹ azért említésre méltók, mert rámutatnak a kérdés komolyságára. Jelen tanulmány keretében ezek közül csupán a Heidegger és Gadamer nézőpontjából számomra kitüntetett vonásokat szeretném előtérbe állítani, anélkül, hogy teljességre törekednék.

A „*Hazugság és nyelviség hermeneutikai nézőpontból*” alcím arra utal, hogy a konferencia kérdéséhez mindenekelőtt a nyelviség felől közelíték. A 20. századi hermeneutikai gondolkodók közül mind Heidegger, mind Gadamer hangsúlyos módon kapcsolódik ahhoz a problémakörhöz, hogy a hazugság, *mint olyan*, a mindennapi és filozófiai nyelv érzékeny pontja, abból a szempontból is, hogy valahányszor filozófiai disputát folytatunk egymással, filozófiai és tudományos viták, kritikák területén mozgunk, akkor a hazugság kérdése mindig ott lebeg a háttérben. A filozófusokat két szempontból is érdekli a kérdés: a filozófia megtanít arra, hogyan ismerjük meg a hazugságot; másrészt megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a

* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

¹ Ezek közül álljon itt néhány: 1) Vajon a hazugság a bűnhöz vagy a saját végeességünkhöz kapcsolódik-e? Más szóval mi a hazugság kritériuma: elegendő-e hozzá a meglete, vagy lényegét inkább a szándéka és a hozzá kapcsolódó tudatosság alkotja? – Ez alapján vajon megtévesztésnek vagy tévedésnek gondoljuk-e el? 2) Továbbá kérdéses, hogy a hazugság a nyelv alapeseményének tekinthető-e? Vagy szavak nélkül is lehet hazudni? 3) Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy a hazugságnak mi az ellentéte? – Az igazság, az őszinteség vagy a jóindulat? 4) Egyáltalán léteznek-e olyan szituációk, ahol az embernek joga van ahhoz, hogy ne mondja meg az igazat, vagy ne legyen őszinte? Vajon ez már hazugság? Tovább menve, létezik-e kegyes hazugság? Tehát lehet-e a hazugság célja speciális esetekben a nem-ártás, a jóindulat? S ehhez kapcsolódva, vajon a jóindulat legitimálja-e a hazugságot?

hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. Ez ugyanannak a dolgoknak a két oldala Szókratész és a szofisták óta. Amennyiben a filozófia a nyelv közegében mozog, a hazugság elsősorban a hermeneutika „nyelvfilozófiai” dimenziójában kerül előtérbe. Nyelv és valóság szoros egysége Gadamernél arra utal, hogy a dolgok igazi létét szavak nélkül nem tudjuk kutatni, ebben a tekintetben a hazugság mint a nyelv alaplehetősége válik fontossá.

Heidegger esetében ez természetesen megkérdőjelezhető, hiszen mondhatjuk, hogy Heideggernél a személy léthez való hozzáállása a döntő, a hazugság mindenekelőtt a személyiség létezése felől, – a saját beállítottságunk (az „*Einstellung*”) és a lét iránti hangoltságunk (a „*Befindlichkeit*”) felől – bukkan fel, amikor „rejtőzködő életéről” („*versteckendes Leben*”) beszél.² A hazugsághoz lényegileg hozzátartozik az, amit saját terminológiájában „elzártásnak” (*Verschlossenheit*), „elfedettségnak” (*Verdecktheit*) és „elrejtettségnek” (*Verborgenheit*) nevez. Más szóval a heideggeri nézőpontból kiolvasható, hogy szavak nélkül is lehet hazudni és igazat mondani.

Ez az aspektus benne rejlik a heideggeri filozófiában, a tézisem és interpretációm mégis az lenne, hogy – ezek mellett – Gadamerhez hasonlóan Heideggernél is hangsúlyos marad ontológiai a szavakra való vonatkoztatottság, tehát összességében érvényes marad az, hogy a nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság. Lehet szó nélkül hazudni és igazat mondani, de végső soron a hazugság és igazság *feltárási folyamata*, az a folyamat, melyben tudatosul, mindkét szerzőnél a nyelvhez kötődik. A léthez kapcsolódó hazugság és igazság csupán a nyelvben tisztázható és a nyelvből vezethető le. Heidegger és Gadamer filozófiája közötti lényegi különbség ezen belül majd abban mutatkozik meg, hogy a hazugság nyelvi megközelítésében Gadamer milyen új irányban gondolja tovább és gazdagítja a heideggeri kezdeményeket.

A „*Törés a tapasztalatban*” főcím minden bizonnyal homályos kifejezés, de legalábbis többértelmű, jelen esetben két szempontra utal. 1) Egyfelől azt kívánja jelezni, hogy mind Gadamer, mind Heidegger számára az *igazság*

² Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-tól (a továbbiakban: GA) *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. 35. o., vö. 39. o.; lásd még Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. GA 19, hrsg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1992. 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o. Megjegyzendő, hogy Heidegger fiatalkori írásaiban a rejtőzködő életet, és ezen belül az elrejtés nyelvi mozzanatát a hazugság lételeméhez kapcsolja, ezzel szemben a késői írásokban az a mozzanat jelenik meg, hogy a Lét eseménye megvonja magát tőlünk, ennek a történések azonban nem a hazugsághoz, hanem a titok fenomenéhez van köze. Heidegger gondolkodásában az elrejtőzés tehát kétértelmű: (1) éppúgy lehet a hazugság, miként (2) a titok-fenomén sajátja is, a későbbiek folyamán részletesen kifejtem, hogy a hazugság és a titok-fenomén jelentése milyen szempontok alapján nem esik egybe.

elvétése révén kerül a hazugság előtérbe, nem az emberi bűn felől. Ez azt jelenti, hogy számukra nem morális, hanem ontológiai kérdésként problematizálódik. A hazugság ismérve inkább a megléte (ténye) lesz, mintsem tudatos mivolta (szándéka). Schelling szabadságtanulmányának (1809) heideggeri értelmezése 1936-ban arra világított rá, hogy az etikai értelmezés nem volna elég tág a rossz lehetőségére és valóságára vonatkozó kérdés megragadásához, értelmetlenül annak hatalmát.³ Ehhez hasonló szempontok alapján válik hangsúlyossá az is, hogy a végességnek milyen szerepe lehet a hazugságban, mivel a végesség hermeneutikai-fenomenológiai értelemben *átfogóbb* keretet nyújt a fenomén feltáráshoz, mint a bűn. A filozófiatörténetben a hazugságot – típusától függően – vagy a bűnhöz vagy az emberi végességhez kapcsolják. Anélkül, hogy privilegizálnánk egyik vagy másik nézőpontot, megállapítható, hogy a fő csapásirány a bűnként való felfogás, e tekintetben nagyon jelentős az ágostoni és a kanti nézőpont. Mindketten a hazugság kritikusai voltak, perverziónak tekintették. Míg Ágoston úgy mutatta be a hazugságot, hogy az elhajlás az ember Istenhez való viszonyában, addig Kant számára az ember észhez való viszonyában jelentett elhajlást. Ágoston *A hazugságról (De mendacio)* és *A hazugság ellen (Contra mendacium)* írott munkáiban egyértelműen megkülönböztette a hazugságot – mint a bibliai 7 főbűn egyikét – a tévedéstől.⁴ E bűnfelfogáson túl viszont a hazugság-fogalom hatókörzetéhez tartoznak olyan kérdéskörök is, amit tévedésnek, kétértelműségnek, valamiben való csalódásnak, valamely állítás hamisságának, stb. nevezünk. A filozófiai hermeneutika nézőpontjából láthatóvá válik, hogy a bűnfelfogás nem elég érzékeny a hazugság legátfogóbb dimenzióira. (A) Heideggeri-gadameri nézőpontból Ágoston túl engedékeny volt, amikor a tévedésből eredő hazugságot fölmentette, figyelmen kívül hagyta. Nem vette figyelembe, hogy egy sokkal átfogóbb létfenoménról van szó: minden hazugság, ami megtéveszt, és megtévesztés nemcsak ott van, ahol bűnös szándék van, hanem e nélkül, a tévedésben is létezik, tehát a helyzet sokkal súlyosabb.⁵ (B) Heidegger és Gadamer felől ezért nem olyan egyértelmű a határ a bűnből és végességből eredő hazugság között, de a határ problematizálása itt azt jelenti, hogy az emberi felelősséget kiterjesztjük, mégpedig azért, mivel a

³ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, Ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins Kiadó 1993. 305. sk. o.

⁴ Augustinus: „De mendacio”, „Contra mendacium” In. *De mendacio – Contra mendacium – Contra Priscillianistas. Die Lüge – Gegen die Lüge – Gegen die Priscillianisten*, Ford. és kommentálta Alfons Städele Paderborn, Schöningh 2013. 60–149. o., 184–277. o.

⁵ Ágoston szigorú volt abban a tekintetben, hogy minden hazugság bűn, a jóakaratból elkövetett hazugság sem menthető fel, de engedékeny volt abban a tekintetben, hogy magában a bűnfelfogásban már felmentés rejlik a hazugság legátfogóbb dimenzióival szemben.

végességből eredő hazugság következményei is lehetnek ugyanolyan súlyosak, mint ha bűnös szándékból (rosszindulatból) erednének.

2) A „*Törés a tapasztalatban*” címmel másfelől arra szeretnék utalni, hogy a hazugság mit okoz az életünkben, milyen következménnyel jár, függetlenül attól, hogy a hazugság elkövetőjéről vagy annak áldozatáról van szó; függetlenül tehát attól, hogy bűnből vagy végességből ered. Azt gondolom, hogy minden esetben – az igazság vonatkozásában mutatkozó – törést okoz. A hazugság-tapasztalat változást idéz elő az életünkben. A hazugsággal való találkozás átformálja az emberekhez, végső soron az önmagunkhoz és a világhoz való viszonyunkat is.

Összegezve, Heidegger és Gadamer hermeneutikai nézőpontjában mindkét szempont jelen van, az is értelmezés tárgya, hogy a végességünk milyen szerepet játszik a hazugságban, miként járul hozzá az igazság elvítéséhez, ugyanakkor az is hangsúlyos marad, hogy ez a gondolatmenet nem az emberi tehetetlenségre fut ki, hanem inkább arra, hogy a filozófia, tudomány és gondolkodás mit tehet a hazugsággal szemben, vagyis végességünk ellenére is felelősek vagyunk a hazugságainkért. Az alábbiakban az eddig felvázolt szempontokat megpróbálom részletesebben is rekonstruálni először Heidegger, azután Gadamer felől.

I. HEIDEGGER: *PSZEUDOSZ* A LÉTBEŒ ÉS A NYELVBEN

Heideggernél a GA 17-es kötetben maga a hazugság szó is kifejezetten előfordul nemcsak a szinonimái, de nem találunk a hazugságról szószerinti explicit állásfoglalást a szövegekben, hanem közvetve lehet több alkalommal kiolvasni belőlük ezzel kapcsolatos interpretációkat.

Heideggernél tehát megjelennek különböző fogalmak, rokon értelmű kifejezések, amelyeket a filozófiatörténet a hazugság témakörén belül tárgyal. Csak felsorolásképpen említem, ilyen pl. a világra való ráomlás, „*Ruinanz*”, „*ruina*”, az esés, „*Sturz*”, amit később Heidegger hanyatlásként, „*Verfallen*”-ként ír körül, de ide tartozik a *Lét és idő* egyik ismert fogalma a kétértelműség, „*Zweideutigkeit*” is,⁶ illetve a platóni-arisztotelészi írásokból átemelt görög szó a *pszeudosz*, amit a fiatal Heidegger az 1920-as, 1930-as évek folyamán különböző szöveghelyeken eltérő kontextusokban értelmez.⁷ A *pszeudosz*-t

⁶ Ellentéte a *Durchsichtigkeit*, az átláthatóság.

⁷ Magyarországon ezekről a heideggeri helyekről elsőként Fehér M. István írt, akinek összegző megfogalmazásait a továbbiakban követem. Lásd Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”. In. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Szerk. Schmal Dániel, Budapest, Atlantisz

három jelentésirányban bontja ki:⁸ (1) legközvetlenebb német megfelelői a „*Falschsein*”, a „*falsche zu sein*” mint hamisság, vagy az „*Unechtheit*” valaminek a nem-valódisága. Ilyen pl. a hamis arany, ami igazának látszik, mégsem az. (2) A *logosz*ra mint beszédre is vonatkozhat a „*Täuschung*”, „*Trug*” és „*Verdeckung*” mint megtévesztés, csalás és elfedés. (3) S e két jelentés kiegészíthető még azokkal az esetekkel, amikor a *pszeudosz* saját magunkra vonatkozik, ez a „*Sich-Verfehlen*” önelvétés, rejtőzködés és a „*Selbsttäuschung*” az önmegtévesztés, amit léthazugságnak is nevezhetünk.⁹ Mindegyik kifejezés túlmutat a *pszeudosz* logikai értelmén, és visszahelyezi azt a retorika szférájába, ahol a beszéd az ember egész létét jellemzi. Összességében a hazugság az inautenticitás heideggeri problémakörén belül merül föl.

Ezek alapján, azt mondhatjuk, hogy Heidegger három irányból kapcsolódik kifejezetten a hazugság kérdéshez: (1) Platónra vonatkozó munkáiban: a *Szofista* című 1924/25-ben tartott marburgi előadásában (GA 19), később *Az igazság lényegéről* szóló 1930-as nyilvános előadásban (GA 9), majd az 1933/34-es téli szemeszter előadásában Platón *Theaitétosz* dialógusához kapcsolódva (GA 36/37); (2) az 1920-as évek különböző Arisztotelész interpretációiban (a Natorp-esszéiben és a GA 63-as, GA 61-es, GA 17-es, GA 21-es kötetekben); illetve (3) az *Ágoston és a neoplatonizmus* című 1921-es freiburgi vallásfenomenológiai előadásában. A hazugság-tapasztalat – kerülőutakon – olyankor válik értelmezés tárgyává, amikor az *alétheia*, az igazság mint fel-tárultság/ el-nem-rejtettség nem teljesül, ez Platónnál a filozófia és a görög tudományosmény felől, Arisztotelésznél a *logosz* mint beszéd felől jelenik meg, Ágostonnál viszont a gond (*cura*) alaptapasztalatán belül válik hangsúlyossá.

HEIDEGGER A PLATÓN-DIALÓGUSOKRÓL – FILOZÓFIA, TUDOMÁNY, SZOFISZTIKA

Platón *Szofista* című dialógusának heideggeri értelmezése megvizsgálja, hogy Platón számára milyen értelemben volt a filozófia centrális kérdése a *pszeudosz* mint hazugság (GA 19, GA 17.), amikor a dialektikát és a szofisztikát a görög tudományosmney két oldalaként mutatja be. Itt a filozófia olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. Heidegger szerint Platón sajátos teljesítménye, hogy a hamisság és

2002. 153–194. o. itt: 169. skk. o. Továbbá lásd Fehér M. István: „Írásbeliség, szóbeliség, hagyomány. A kommunikáció filozófiája és hermeneutikája”, In. *Pro Philosophie Füzetek. 41.* Veszprém 2005. 3–56. o. itt: 34. sk. o.

⁸ Heidegger, Martin: GA 17, 31. skk. o.

⁹ Heidegger, Martin: GA 19, 52. o.

tévedés is létező valóságként jelenik meg.¹⁰ Nem pusztán hiány, hanem éppen-séggel pozitív fenomén, pozitív abban az értelemben, hogy nem valami nem-valóságos, hanem olyan valóságos lét és létmegértés, amelyben a *pszeudosz* válik uralkodóvá. Miközben Heidegger azt vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvel hamisat mondani, a szofisztikát elhatárolja a dialektikától és filozófiától. A szofisztikát a nem-tárgyszerű beszédmód jellemzi, de úgy is fogalmazhatunk, hogy az ilyenfajta beszédhez hozzátartozik egy sajátos tárgynélküliség (*Un-sachlichkeit*), ami közelebről a beszéd tárgytól való megfosztottságát jelenti (*Sachlosigkeit*). Ellentéte a dialektikát jellemző tárgyszerűség (*Sachlichkeit*).¹¹ A szofista beszédének értelmét a szép beszédben látja, nem a tárgy feltárásában, amiről szó van. Nem a dolog számít, hanem az érvek, az argumentáció, a beszéd formális sajátosságai. Érveket tud gyűjteni minden mellett és minden ellen, de az a fajta „könnyedség” (*Unbeschwertheit*), a dolgok megkönnyítése jellemzi, mint akinek a dolog igazából oly mindegy. Az igazságkeresés eszközei és szabályai az ilyenfajta beszédben nem teljesülnek. Míg a tárgyilagos beszéd – amelyben minden dolog az, ami, tehát az igazság elrejtetlenül megjelenik – megnehezíti a dolgokat, a szofisztikában benne rejlik az a tendencia, hogy könnyűvé tegye önmagát. Amennyiben a világhoz való viszonyulásunk alapmódja a *logosz*, annyiban Heidegger számára a szofisztika nem csupán nyelvi folyamat, hanem „a nem-tárgyszerű beszéd egyjelentésű az emberi egzisztencia hamis, nem-valódi mivoltával és gyökértelessé válásával” („die Sachlosigkeit der Rede gleichbedeutend mit der Unechtheit und der Entwurzelung der menschlichen Existenz”).¹² Ezzel szemben a tudományban létezni, annyi mint a hozzátartozó gondolkodói tartást, a „tárgyszerű beszéd szabadságát” (*„Freiheit der Sachlichkeit”*) megvalósítani.¹³ Heidegger számára ez a szabadság nem arra utal, hogy kitesszük az igazságot az ember kénye-kedvének, hanem arra, hogy az igazság elrejtetlenségének visszatartása helyett, az igazság szabadon lenni-hagyása jellemzi, azaz egy nem elzárkózó viszony.

A fiatal Heidegger 1920-as években keletkezett előadásaiban az is hangsúlyos mozzanat, hogy a filozófiának az önelidegenedésből való visszavezetését önmagához a fenomenológiai destrukció képes elvégezni. Az ember minden tevékenységét fenyegeti a faktikus élet mozgásának elfedő alapjellege, melyet 1921/22-ben Heidegger a világra való ráomlásnak (*Riunanz, ruina*), és esésnek

¹⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1995. 2. kiadás (a továbbiakban: GA 21), 168. sk. o.

¹¹ Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. GA 19, 230. sk. o.

¹² GA 19, 231. o.

¹³ GA 19, 256. o.

(Sturz) nevez.¹⁴ A *Szofista* előadás szerint az ezzel szembeni ellenmozgást (*Gegenbewegtheit*) az teszi szükségessé, hogy az ember egy külön *a-létheuein*-re, az elfedéstől való megfosztásra szorul ahhoz, hogy önmaga számára átláthatóvá váljon.¹⁵ A destrukció törekvését a kezdetekhez való visszanyúlás, ezáltal az eredet hozzáférhetővé tétele jellemzi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a destrukció nem más, mint a faktikus élet mindennapi alaptendenciájával szembeni mozgás, az ittlét elfedés-tendenciáival szembeni küzdelem.¹⁶ A destrukciónak a filozófia kezdetéhez van köze, az eredethez való visszanyúlás itt azonban nem a tradíciótól való megszabadulást, a mindent előlről kezdést jelenti, hanem azon a módon megy végbe, hogy a jelen szituációkkal számot vetünk. A tradíció Heidegger értelmezésében csak a destrukció mozgásában válik elevenné, e nélkül számunkra bármely eredeti tradíció szükségképpen elveszíti valódi (*echt*) értelmét és hamissá, hiteltelenné (*unecht*) válik.¹⁷

HEIDEGGER ARISZTOTELÉSZ-INTERPRETÁCIÓI: *LOGOSZ* ÉS *PSZEUDOSZ*

1923/24-ben, az első marburgi előadás az emberi ittlét elfedéstendenciáját egy speciális irányban értelmezi tovább. Heidegger Arisztotelészhez kapcsolódva említi, hogy világban létünk alapvető módja a beszéd, és ezen a kérdéskörön belül nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *pszeudosz* lehetőségét, vagyis a *logosz* hamisságát az emberi létben körvonalazza.¹⁸ Ebben a kontextusban válik lényegessé az, hogy a beszéd ténylegességében már mindig benne rejlik a tévedés, a megtévesztés lehetősége. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit, de ezzel adva van annak a lehetősége is, hogy elfedjen. A GA 17-es kötetben az áll, hogy: „a nyelv alapelegettségében gyökerezik a hazugság fakticitása”.¹⁹ Ha az ember úgy beszél, hogy a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi, akkor hazudik. Ha elfedi, akkor azonban már előzőleg *ismernie* kell.

¹⁴ Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1994. (a továbbiakban: GA 61), 130. o.

¹⁵ GA 19, 50–52. o.

¹⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 61, 153. o.

¹⁷ Lásd Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) Societas Philosophia Classica, Szeged–Budapest Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4., 7. o., 23. o.

¹⁸ Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, i. m., 153–194. o. itt: 169. skk. o.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17, 35. o.

Vajon mi teszi lehetővé a *logosz* hamisságát? Heidegger az 1923/24-es és az 1925/26-os téli szemeszterben tartott marburgi egyetemi előadásai során hangsúlyozza, csupán előítélet, hogy Arisztotelész egy képelmélet keretében gondolta el az igazságot.²⁰ Az igazság görög fogalma egyáltalán nem a létező leképezésének vagy utánképzésének gondolatából ered, nem megegyezést jelent. A *logosz* mint beszéd nem az ítéleteket jelenti, hanem a létező láttatását (*apophantikosz*). A felmutatás mindig *valamit mint valamit* tesz láthatóvá, amely két alpmódon történhet: az *alétheia* és a *pszeudosz* módján. Heidegger különösen azt az arisztotelészi belátást emeli ki, hogy a tévedés lehetősége nem ott keletkezik, ahol a dolgokhoz való tárgyi hozzáférés történik, hanem ott, ahol a világ az így és így karakterében van jelen, ahol a dolgok egy meghatározott felfogásban adódnak. A *logosz* hamisságát az teszi lehetővé, ha a nyelv valamilyen együttlétezést (*Zusammensein*) és szétválasztást (*Auseinandernehmen*) láttat, a fenomének ilyen *szűnthészisben* és *diarészisben* válnak érthetővé, szintézissel és különbségtévéssel foghatók fel. Arisztotelész szerint igaz és hamis tehát csak ott létezik, ahol ez a vonatkozás fennáll. Az *aiszthészisz* mint valami meglátása, érzéki észlelése nem lehet sem igaz, sem hamis. Igazság és hamisság nem a dolgok észlelésekor keletkezik, hanem ott, ahol az összekapcsolásukról van szó. A *logosz* igazságának és hamisságának (*Wahrheit, Falschheit*) modern logikai értelme Heidegger szerint természetesen nem érinti az *aléthész* és *pszeudosz* eredeti görög értelmét, amely a feltárultsághoz, és elfedéshez kapcsolódik. A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben a dolgokat elfedje, ennek egyik lényegi esete az a lehetőség, hogy a beszédben önmagát elrejtse, s ezt nevezi Heidegger rejtőzködő életnek („*versteckendes Leben*”).²¹

Ahhoz azonban, hogy a *pszeudosz* lehetősége a nyelvben létrejöjjön, nem szükséges kifejezett nyelvi elrejtés, melynek megfelelője a rejtőzködő élet, a hazugsághoz nincs szükség szándékolt csalásra, elegendő az ember mindennapi létmódját alapul venni, ahol nagyon is valóságos lehetőséget jelent, hogy a nyilvános, szokásos értelmezések és viszonyulások felettünk való uralma határoz meg bennünket. A nyilvános értelmezések és viszonyulásmódok összességét határozza meg Heidegger „az ember” (*das Man*) fordulattal. A *Lét és idő* 27. §-a fejt ki részletesebben, hogy a nyilvánosság uralma miként vezet egy sajátos önállótlan-sághoz (*Unselbstständigkeit*). „Az ember” nem konkrét személy vagy csoport, hanem bárki lehet, a döntő mozzanat ebben a problematikában a másoknak az együttlét által már észrevétlenül elfogadott, fel-nem-tűnő uralma. Az ennek megfelelő beszédmód a meggondolatlan

²⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21., hrsg. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2. kiadás, 1995. 162. skk. o.

²¹ Heidegger, Martin: GA 17, 39. o., 35. o.; GA 19, 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o.

beszélés, a fecsegés (*Dahinreden, Gerede*).²² A fecsegésnek nem célja a szándékolt látszatkeltés, de elveszíti elsődleges létvonatkozását a tárgya irányt, mivel nem az eredendő elsajátítás módján közöl a beszéde, hanem csak továbbad és megismétel. A *pszeudosz* annyiban jellemzi, hogy „már csupán a beszélés ténye révén megtéveszt”.²³

ÁGOSTON GONDFELFOGÁSÁNAK JELENTŐSÉGE – GOND, LÉT, HAZUGSÁG

Ehhez kapcsolódik, hogy Heidegger 1921-es *Ágoston és a neoplatonizmus* című freiburgi előadása az embert olyan lényként ábrázolja, aki képes a dolgokat nemcsak felfedni, hanem elfedni is. Képes magát önmaga előtt is elfedni, ilyen módon elrejtőzni. Az önelvétés, a „*Selbsttäuſchung*” mozzanatának értelmezésénél, amikor az ember nem önmaga, mégpedig azon a módon hogy önmagát is megtéveszti, elvétí, Heidegger Ágoston megfigyeléseit követi. Elsősorban Ágoston időfelfogása volt rá hatással, s a szakirodalom is az ágostoni kutatás időfenomenológiai jellegét emeli ki, nem lényegtelen azonban, hogy Heidegger e vizsgálódások közben Ágoston hazugságról vallott nézőpontjának is kitüntetett figyelmet szentelt. Heidegger Ágoston-interpretációja végső soron azt a mozzanatot tematizálja, hogyan *lehetséges szavak nélkül is hazudni és igazat mondani*, a beállítódás módunkkal. Ahogy a világhoz viszonyulunk, az is lehet hazug (értsd: képmutató, kétszínű) vagy igaz, önmagával azonos. Heidegger számára Ernst Troeltsch, Adolf Harnack és Wilhelm Dilthey Ágoston-értelmezésének rekonstrukciója után, az elsődleges téma a *Vallomások*, X. könyvének interpretációja. Ágoston memóriaelemzése az életről szóló filozófiai önértelmezésként bontakozik ki önmagunk és Isten vonatkozásában. A faktikus élet egésze gondként jelenik meg. Heidegger azt mutatja ki, hogy az igazságnak Arisztotelészhez hasonlóan Ágostonnál is ontológiai értelme van, nem ismeretelméleti. Filozófia és tudomány csupán másodlagos, levezetett beállítottság, elsődleges értelemben nem a megismerés, hanem mindig a létező igaz. A döntő az önmaga, a magátfontosnak-vétel („*Selbstwichtignahme*”), amely meghatározza legsajátabb létének hogyanját (*molesteia*).²⁴ A *molesteia* nem teher, hanem alkalom a komoly életre („*Gelegenheit des Ernstes*”). Az ennek megfelelő egzisztenciális viszony, hogy magamra veszem. A magam számára meg kell alkotnom a *molesteia* imaginatív előképét, nem hamis módon legyőznöm. Az önvizsgálá-

²² Lásd Heidegger, Martin: GA 17, 36. o.; Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer 1993. (a továbbiakban: SZ), 35 §.

²³ Heidegger, Martin: GA 17., 36. o.

²⁴ Heidegger, Martin: GA 60., 237. skk. o.

ton keresztül válunk iránta és az igaz lét felé nyitottá. Az egzisztencia végbemenésével tud csak számunkra a lét mint olyan feltárulni. A hazugság-értelmezés középpontja e tekintetben az az ágostoni szöveghely, hogy: sok ember van, aki mást meg akar téveszteni, de senki sem akarja, hogy őt meg tévezzék. Az emberek szeretik az igazságot (*gaudium de veritate*) amely feltárul előttük, de gyűlölik az igazságot, amely előtt ők maguk tárulnak fel. Tehát az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.²⁵

A *Lét és idő*ben az önmegtévesztés, a léthazugság mozzanata „az ember” („*das Man*”) létmódjában van jelen, ahol „az önismeret [Sichkennen] elvész a visszafogottság, az elrejtőzés és a torzulás módjaiban”.²⁶ E tekintetben meghatározó, hogy „a fel-nem-tűnésben és kontúrталanságban fejt ki az ember [das Man] a maga tulajdonképpeni diktatúráját”.²⁷ Heidegger számára: az ágostoni alapokon felvázolt önmagunkért viselt gondban, az öngondozás mozzanatában képződik az önmagunk elvételének lehetősége, ám egyúttal önmagunk elnyerésének alkalmá is.²⁸ Az elrejtőzés léthazugságként jelenik meg, és olyan fordulatokkal írható le mint pl. kétértelműség, hanyatlás, torzítás, önelvétel. A fiatal Heidegger lényegi megállapítása, hogy az ittlét minden önértelmezésében benne rejlik az elfedés. Külön erőfeszítés, egy kifejezett ellenmozgás, az igazság kutatására való igény szükséges ahhoz, hogy az ember ne hazudjon. A „*Faschsein*” és „*Täuschung*” vonatkozásában a heideggeri nézőpontot úgy összegezhethetnénk, hogy az ittlét elfedéstendenciája az, amely a hermeneutika feladatát kifejezetten élénk állítja. Ennek az elfedő-elrejtő tendenciának a feltárása és leépítése alkotja a heideggeri destrukció értelmét. Az emberi élet természetes alapmozgása az elfedés-elrejtés, ezért az igazság – írja Heidegger – „csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás [*Gegenbewegung*] *kerülő útján* válik láthatóvá és elérhetővé”.²⁹

²⁵ Fehér M. István: „Szóbeliség, írásbeliség, hagyomány”, i. m., 34. o. Heidegger, Martin: GA 60, 199. o., Lásd még Ágoston: *Vallomásai*, Ford. Vass József. II. kiadás, Budapest, Szent István Társulat 1999. X. könyv, 23. fejezet, 275. sk. o.

²⁶ Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris 2004. (a továbbiakban: LI), 26. § 151. o.

²⁷ Heidegger, Martin: LI 154. o.

²⁸ Heidegger, Martin: GA 60, 245. o.

²⁹ Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)” I. m. 17. o.; vö. GA 61, 132.o., 153. o., GA 63, 109. o.

Az 1930-as évektől kezdődően Heideggernek az igazság- és hazugság-tapasztalatra vonatkozó gondolkodása annyiban változik meg, hogy más irányból gondolja el ugyanazt, amit korábban. Nem az emberi ittlét által kiváltható folyamatokra irányul a figyelme, hanem a Lét eseményére. Heidegger törekvései kivezetnek a transzcendentális alapvetés gondolatából a lét eseménye, az „*Ereignis*” elgondolása felé, ezért számára a metafizika ekkor már nem saját törekvéseihez kapcsolódik, hanem erősebb kritikai élel kezelt terminussá, úgynevezett ellenfogalommá válik a gondolkodás feladatával szemben. Ennek keretében egy sajátos gondolkodói tartás kerül a késői szövegek középpontjába. Mindez nem változtatja meg a hazugságra vonatkozó reflexióit, de differenciáltabbá teszi a fiatal Heidegger műveiben kibontakozott képet.

A gondolkodás lényegét a késői szövegek a lét túlerejével szemben az igazság „megtörténni-engedése” (*Geschehenlassen*), a létező „lenni-hagyása” (*Seinlassen*) és az „elő-jönni-engedés” (*Her-vor-ankommen-lassen*) felől gondolják el. Ez az engedés (*Lassen*) azonban nem passzivitás, hanem a nem-hagyással szembeni tett (*tészis*), olyan mozgás, amely képes arra, hogy nem szegül ellen az igazság történésének. Ennek lényege a Lét eseményére való ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) és ráeszmélés (*Besinnung*), amely nem rendelkezés (*Verfügung*), hanem egy ki nem kényszeríthető illeszkedés (*Fuge*) a léthez. Olyanfajta gondolkodásban jöhet létre, amely önmagán keresztül helyet ad a Létnek (*Ortschaft, Örtlichkeit des Seins*). Ez az „Er-örterung”, melyet egy kései szemináriumán Heidegger a lét topológiájának (*Topologie des Seyns*) nevezett.³⁰

Az igazság és hazugság fogalmának transzfigurációját Heidegger azáltal éri el, hogy a nem-igazságot (*Un-Wahrheit*), és ezen belül a rejtekezést (*Verbergung*)³¹ nem az igazság ellentétéként, vagy tagadásaként értelmezi. Walter Biemel és Alfons de Waelhens közös kommentárja felhívja a figyelmet arra a döntő mozzanatra,³² hogy az „un-” fosztóképző megszokottól eltérő használatáról van szó, mivel az „un-” hagyományos tagadó érteleme helyett itt megerősítő, fokozó értelemben szerepel. Az „un-” a kezdetre, az eredetre

³⁰ Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1967. (a továbbiakban: GA 9), 288. sk. o.

³¹ A rejtekezés Pongrácz Tibor fordítása. Lásd magyarul Heidegger, Martin: „Az igazság lényegéről”, (Ford. Pongrácz Tibor) In. *Útjelzők*. Budapest, Osiris 2003. 173–194, itt: 186. skk. o.; vö. 440. o.)

³² Biemel, Walter – de Waelhens, Alfons: „Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«”, In. *Symposion*. III. köt. Freiburg i. Br., 1952. 471–508. o.

(*Ursprung*) való vonatkozást jelzi. Ennek alapján az *Un-Wahrheit* az 1930-as évektől kezdve nem pusztán a *Wahrheit*, az igazság ellentéte, hanem – egy más értelemben véve – az eredete is. Ily módon az elrejtettség mint a feltárltságtól való visszatartás, nem az ember rejtőzködő életére, a léthazugságra utal, amelyben az ittlét nem a legsajátabb lehetőségeiből érti meg a létét, hanem a Lét eseményére vonatkoztatott, ahol a rejtekezés „az igazság létezését tekintve a legsajátabb és tulajdonképpeni nem-igazság [Un-Wahrheit] [...] a tulajdonképpeni nem-igazság korábbi, mint ennek vagy annak a létezőnek bármely megnyilvánulása. [...] Nem csekélyebb dologról van szó, mint az egészében vett elrejtettnek mint olyannak a rejtekezéséről, azaz a titokról.” Ennek folytatásaként néhány sorral később Heidegger leírja, hogy: „Az igazság tulajdonképpeni nem-létezése [Un-wesen] a titok. [...] az igazság mint nem-igazság [Un-wahrheit] eredendő nem-létezésének [Un-wesen] „nem”-je [„Un”] a lét (és nem csak a létező) igazságának még meg nem tapasztalt birodalmára utal.”³³

A rejtekezésnek ez az értelme Heidegger számára már nem az inautenticitás vonatkozásában merül fel, a hazugság helyett a titokra vonatkozik, de nem erre vagy arra a titokra, hanem arra, amely az igazság létezésének lényegi, de még meg nem tapasztalt mozzanataként tárul föl. Az igazsághoz mint titokhoz való gondolkodói viszony szempontjából éppen e titok elfelejtése rejt magában hazugság-mozzanatot: „A bejárhatóban való megtelepedés” úgy fogható fel, mint „az elrejtett rejtekezésének a működni-nem-hagyása [Nichtwaltenlassen]”.³⁴ A rejtekezés mint az igazság alaptörténéseinek elfeledése akkor megy végbe, ha „az egészében vett létező elrejtettsége csak olykor mellékesen jelentkező határként válik megengedetté”.³⁵ Az igazság mint titok működésének elfelejtése és a tőle való elfordulás jelenti a tévelygést (*Irren*). Az ember tévelygését Heidegger úgy határozza meg mint mértékvesztést, amelyen a feledés tévűttá válik. A tévedés ennek megfelelően nem egyedi hiba, hanem a tévút helye. A tévútról az igazságra mint titokra való kitekintés a kérdés, aminek lehetőségét a késői Heidegger a gondolkodásban látja és megkülönbözteti a szofisztikától. Nézzük meg ezek után Gadamer gondolkodásának hazugságra vonatkozó aspektusait.

³³ Heidegger, Martin: GA 9, 193. sk. o.

³⁴ Heidegger, Martin: GA 9, 195. o.

³⁵ Heidegger, Martin: GA 9, Uo.

II. GADAMER A HAZUGSÁG ASPEKTUSAIRÓL ÉS FELISMERHETŐSÉGÉRŐL

Hans-Georg Gadamer-nél a *Lüge* kifejezés szintén alig néhány szöveghe-lyen fordul elő, az életmű egészét tekintve tehát nem jellemző, mégis el-mondhatjuk, hogy a műveiben található reflexiókból és fragmentumokból jól körvonalazódnak annak kontúrai, hogy Gadamer közelebről is szemügyre vette a kérdést, és a hazugság aspektusait három irányból is értelmezte: 1) általánosan, 2) a platóni dialektika és 3) a művészet felől.

Átfogó értelemben a *Szemantika és hermeneutika* című 1968-as tanulmá-nyában ír a *pszeudoszról*, ahol a hazugság mint elrejtettség nem egyszerűen a kimondatlan, nem az „*Ungesagte*”, hanem a nyelvileg elfedett, a „*Verdeckte*”.³⁶ Az emberi létezés végessége által vezetettve Heidegger maga is nagy figyel-met szentelt a „kimondatlan” problémájának, amikor a tapasztalatban rejlő határ, a negatívítás fogalmával foglalkozott, de a határok megvonása való-jában nem volt végcél számára, nem lemondás állt mögötte, hanem törekvése inkább arra irányult, hogy helyet teremtsen az „*Ungedacht*”, az el-nem-gondolt számára.³⁷ Pozitívan értelmezte a határ-megvonás folyamatát. Mint írja, „[a] gondolkodás el-nem-gondoltja [Ungedacht] nem a gondolkodást kísérő hiányosság.” „Minél eredendőbb egy gondolkodás, el-nem-gondoltja annál gazdagabbá válik. Az el-nem-gondolt a legmagasabb rendű adomány, amit nyújtani képes egy gondolkodás.”³⁸ Heideggert szavait úgy is fordíthat-nánk, hogy az „el-nem-gondolt” a minden emberi megértésben rejlő határt jelzi, azt amire nincs rálátásunk, ami kivonja magát a megközelíthetőség alól, de saját gondolkodásunk mindig éppen abból az ösztönzésből meríti tovább-haladásának erejét, amire nincs rálátásunk. Az jut itt kifejezésre, hogy a megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van. Ezt az emberi megértésben rejlő határt Schelling „az egzisztencia el-gondolhatatlanjának” („*Unvordenkliche der Existenz*”) nevezte.³⁹ Heidegger és Gadamer gondolati iránya ezen a ponton azonban szétválík.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, (1– 10 köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985–1995; a továbbiakban: GW) „Semantik und Hermeneutik”, In. GW 2, 174–183., itt: 180. o.

³⁷ Ezt a gondolatot egy korábbi dolgozatomban bővebben is kifejtettem, amelyből ezúttal a továbbiakban néhány részletet feleleveníték. Vö. Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában”, In. Jani Anna, Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan 2012. 239–261. o.

³⁸ Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Hrsg. P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2002. (a továbbiakban: GA 8) 82. o.

³⁹ Kierkegaard, Søren: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*, Ford. Gyenge Zoltán, Budapest, Osiris – Gond 2001. 14. o. Lásd még a késői

A fiatal Heidegger figyelme a *Lét és idő* felé vezető úton e végesség tudatában arra irányult, hogy az ittlét minden ön- és világértelmezésében benne rejlik az elfedés, ez szükségszerű mozzanat. Saját szubjektivitásunk, előítéleteink, elfogultságunk önmagunkkal, a másikkal és a világgal szemben soha nem szüntethetők meg teljesen. Ám épp az ittlét elfedéstendenciája, nem-értése, értetlensége mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztencia elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten eléánk állítja. Ezt követően Heidegger az „el-nem-gondolt” problémáját *A metafizika alapproblémái* (1929/30) című nyomtatásban csak később 1983-ban kiadott előadássorozatban gondolja tovább, ahol a heideggeri gondolkodásban a visszafordulás („*Rückkehr*”, „*Rückwendung*”) mozgása figyelhető meg.⁴⁰ A visszafordulásban benne rejlik a határkijelölés mozzanata, az a felismerés, hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenalitás határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései egyedül a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát teszik láthatóvá. A francia fenomenológia néhány tagjával ellentétben Heidegger *nem törekedett* arra, hogy gondolatait egy „teológiai fordulat” irányában elmélyítse, más szóval nem az volt a célja, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Ehelyett a módszertani ateizmus elkötelezettje marad, és az „el-nem-gondolt” centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A határmegjelölés mozzanatának pozitív eredménye, hogy 1927 és 1930 között Heidegger figyelmét *kanti irányba* fordította, mivel – a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát látva – visszafordult az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége volt. A heideggeri metontológia egy olyan gondolkodói tartás körvonalázására irányul, melyben lehetséges a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban. Az „el-nem-gondolt”-ra irányuló kérdés nehézségét jelzi, hogy Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a túlérők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.⁴¹

Heideggerrel szemben Gadamer a „kimondatlan”-ban rejlő pozitívumot a tradíció rehabilitációja felől közelítette meg, abban a mozzanatban, hogy végső soron minden megértésben rejtett értelemalakzatok és hatástörténeti összefüggések működnek. Előítélet mentesség nem lehetséges. Grondin maga is rámutatott arra, hogy a „kimondatlan” kérdése Gadamer esetében nem

Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977.

⁴⁰ Lásd Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983. (a továbbiakban: GA 29/30.).

⁴¹ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.*, Hrsg. Klaus Held. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1978. (a továbbiakban: GA 26), 13. o., vö. 211. jegyzet.

teológiai vonatkozású, hanem egy olyan hermeneutikai mozzanatról van szó, amely a nyelv diszkurzivitásából eredő határ tapasztalatán alapul.⁴² A nyelv univerzalitására vonatkozó gadameri meglátás sem mond ellent ennek, mivel nem azt jelenti, hogy minden kimondható és megérthető volna, hanem hogy minden emberi megértés a nyelvben történik, tehát éppen a határok tapasztalatáról szól. Azért keressük a nyelvben a szót és a megértést, mert híján vagyunk ennek. Az eddigiek alapján jól látható, hogy a nyelvileg kimondatlannak (*Ungesagte*) a hazugság helyett, inkább a végesség fenoménjéhez van köze. Gadamer számára kulcsmozzanat, hogy a tapasztalatban benne rejlik egy alapvető negativitás, amit a következőképpen írhatunk le: a valódi tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy megváltoztatja korábbi gondolati sémáinkat, törést okoz abban, ahogy a dolgokról eddig gondolkodtunk,⁴³ de ez a negativitás nem a hazugsághoz, hanem a kimondatlanhoz kapcsolódik. Gadamer Hegeltől elhatárolódva a tapasztalást nyitott folyamatként értelmezi, és elutasítja az abszolút tudás igényét.⁴⁴ A tapasztalat ennek megfelelően elvárásokat hűz kereszttbe és korábbi állításokat cáfol meg, de nem azért mintha a korábbi tapasztalat hazugság volna, hanem azért mert minden tapasztalat kivonja magát a végérvényes nyelvi megfogalmazás alól.

Gadamer elképzelése szerint ezzel szemben a nyelvileg elfedettben (*Verdeckte*) a hazugság három szintje mutatható ki:⁴⁵ 1) A nyelvi műalkotásban

⁴² Grondin Jean: *L'université de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France 1993.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat 1984. 249. sk. o.(2003, 394. sk. o.): „a tapasztalat elsősorban mindig a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételeztük. Szembesítve a tapasztalattal, melyet más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya. [...] A tapasztalat itt valami olyasmi, ami a történeti ember lényegéhez tartozik. [...] a tapasztalat ebben az értelemben szükségképpen előfeltételezi a várakozásainkban való sokféle csatlakozást, s csak ezáltal jutunk tapasztalatokhoz. Az, hogy a tapasztalat mindenekelőtt a fájdalmas és kellemetlen tapasztalat, nem jelent valamiféle különös pesszimizmust, hanem a tapasztalat lényegéből közvetlenül belátható. [...] Minden tapasztalat, amely megérdemli ezt a nevet, valaminő elvárást keresztesz. Így az ember történeti léte lényegi mozzanatként tartalmaz egy elvi negativitást, mely a tapasztalat és belátás lényegi összefüggésében mutatkozik meg.”

⁴⁴ Uo. 249. o. (IM², 2003. 395. o.): „A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást. Ezért az, akit tapasztalttnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyené vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok iránt. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerül a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.” (kiemelés az eredetiben)

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg: „Semantik und Hermeneutik”, In. GW 2, 174–183., itt: 180. o.

az elfedés módjainak sajátos szemantikai struktúrája van. Gadamer arra utal, hogy a modern linguistika keretén belül a nyelvész képes felfedezni a szövegben a hazugságjeleket. Nem véletlen, hogy a hazugság aspektusait elsősorban a grammatikusok vizsgálták. A hazugság nem egyszerűen hamis állítás valamiről, hanem egy olyan elfedő nyelv, amely *tud arról*, amit elfed. De a hazugság ártalmatlanságát innen nézve pontosan az adja, hogy jelei vannak. 2) A második eset a tévedés értelmében vett elfedés, amely egészen más jellegű, mivel itt a helyes és téves állításnak nincs eltérő szemantikai struktúrája. A tévedés nem szemantikai fenomén, ezzel szemben a hazugság kitüntetett nyelvi fenomén. 3) Gadamer jelzi, hogy az ezeken túlmutató harmadik szint a legveszélyesebb. Ahol a hazugság egy meghatározott jellegű világviszonnyá válik, ott megjelenik az álnokság (*Verlogenheit*). Az álnokságban az igazság és az igaz elveszíti az értelmét. Itt nincs beismerés, a leleplezéssel szemben önmagát bizonygatja, a beszéd leple alatt a hazugságot tovább szélesíti, eredményeként a megtévesztés mind tovább gyűrűzik.

GADAMER A HAZUGSÁGRÓL HABILITÁCIÓS ÍRÁSA FÉNYÉBEN (1931) – LÁTSZATTUDÁS VERSUS TÁRGYILAGOSSÁG

A hazugság *nyelvi* megközelítésében Gadamer a heideggeri kezdeményeket Platón irányában gondolja tovább. E problematikát Gadamer először a *Platón dialektikus etikájáról* szóló 1931-es habilitációs írásában érinti, melynek értelmezői nézőpontját valószínűleg az 1924/25-ös téli szemeszterben tartott heideggeri Szofista-előadások sugallták.⁴⁶ Gadamer 1929-ben Heideggernél habilitált filozófiából *Interpretation des platonischen Philebos* című írásával, melynek átdolgozott változata jelenik meg 1931-ben *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* címmel.⁴⁷ A szöveg második és egyben fő része Platón *Philebos* című dialógusának fenomenológiai interpretációját nyújtja, e kommentárt előkészítő első rész viszont a görög tudományos születését követi nyomon abból a szempontból, hogy milyen közös motívumok rejlenek a szókratészi dialógustól, a platóni dialektikán át az arisztotelészi episztéméig ívelő történeti formációkban. Gadamer ennek keretében elemzi a *logosz* lehetséges megvalósulási módjait, és vizsgálja meg azt a kérdést, hogy mi a jelentősége a platóni dialektikának és a szókratészi

⁴⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 19, 230. sk.o., 404. sk.o., 531. sk. o.

⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5. 3–163. o. Magyarul Gadamer habilitációs írásának értelmezését lásd bővebben: Nyíró Miklós: „Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus.” In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L'Harmattan 2013. 71–97. o.

dialógusnak a tudományos beszéd vonatkozásában. Jelen kontextusban annak van jelentősége, hogy a habilitációs írás alaposabban kidolgozza a *logosz*hoz kapcsolódó *hazugságot mint látszattudást* a beszéd hanyatlásformáinak keretében. Lényeges továbbá Gadamernek az a megjegyzése, hogy Platón dialógusait „akkor értjük meg saját intenciójukban, ha a filozófus egzisztencia-ideáljába, a tiszta teóriában folytatott életbe való bevezetésekként értjük őket [wenn man sie als Hinführungen zu dem Leben in der reinen Theorie versteht].”⁴⁸ A hazugság itt kifejezetten a tudomány praxisát művelő ember szempontjából jelenik meg.

Az elemzésből láthatóvá válik, hogy már Platón számára a filozófia centrális kérdése a hazugság, amennyiben a hozzá való viszonyt a filozófiai tudás két oldalaként mutatja be. A filozófia magában foglalja a dialektikát és szofisztikát is, vagyis olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg úgy bárki a hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. A görög tudományeszmény keretében Gadamer kimutatja, hogy lényegi összefüggés áll fenn a tudomány tárgyfeltáró beszéde és a tárgyilagos beszélgetés (a dialektika) között. Ebben a kontextusban a tárgyfeltáró beszélgetés tárgyilagossága (*Sachlichkeit*) jelenik meg a hazugság mint látszattudás ellentétékeként. A tárgyilagosság azt jelenti, hogy a beszélgetés résztvevőjét „a dolog iránti tiszta odaadás” jellemzi, a „dolognak szenteli magát” (*„reine Hingegebenheit an die Sache”*).⁴⁹ Nem hangulatok határozzák meg a beszélgetést, tényleges emberi alapját inkább „a kérdésre való közös készség” (*„gemeinsame Bereitschaft des Fragens”*) alkotja. Nem vélemény áll véleménnyel szemben, hanem az ellenvetés és egyetértés az által jön létre, hogy valami ellene vagy éppen mellette szól a dolognak. A tárgyfeltárás a *theoria* eszméjében nem egyszerűen a tárgyi tartalomra irányul, hanem azt a törekvést foglalja magában, hogy a világot léte okaiból ismerjük meg a maga szükségyszerűségében. A tárgyilagos beszélgetés a *phthonosz* kizárásával jön létre. *Phthonosz*, aki a görög mitológiában az irigység istennője, Gadamer leírásában az versengés szellemét (az *erisztkát*) jelenti, az az iránti „gondot, hogy előbbre legyünk másoknál, vagy ne maradjunk le mások mögött”.⁵⁰ A tárgyfeltárás hanyatlásformái ennek értelmében akkor jönnek létre, amikor a tárgy helyett épp ez az önmagunkra fordított figyelem érvényesül a beszélgetés során. Ahol a versengés lép előtérbe, ott a résztvevők számára az válik fontossá, hogy a dologról való beszéd pozitív fényt vessen rájuk, ez az önfigyelem azonban visszatartja a beszédet attól, hogy szabadon kövessék a tárgyi összefüggéseket, és végső soron számot adjanak a dologról.

⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 5. o.

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 30. o.

⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 34. o.

Az *erisztika*, mely megcsonkítja a tárgyilagos beszéd igényét, a beszédnek csupán enyhébb hanyatlásformája. Ennél súlyosabb esetre mutatott rá Platónnak a szofisztikára vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszaélést* létező problémaként mutatta fel. A szofisztika olyan technika, mely nem egyszerűen elfojtja a tárgyilagos megértés igényét a résztvevőkben, ellenkezőleg: a tárgyilagosság igényének (a dolgról való számadás képességének) *látszatával* él. A szofista beszédmód a tudás látszatát használja fel arra, hogy másokat megelőzzön. Platón dialógusaiban a szofisztika két formája különül el. Az egyik fajtája a csábítás, mely minden áron mások helyeslésére törekszik, s annak művészete, hogy képes bármely *logoszt* erőssé vagy gyengévé tenni. A szofisztika második fajtája mások megcáfolását jelenti, magának a cáfolatnak a kedvéért. Míg a dialogikus-vita igazságkeresésként jelenik meg, addig a szofisztikus-vitában a beszéd, a szó valóságfeltáró funkciója átalakul olyan eszközzé, amely a hatalom megszerzését biztosítja. A szofisztika ebben az értelemben válik a minden beszédhelyzetben való felülkerekedés technikájának szimbólumává, melynek célja nem annyira a belátás, mint inkább a másik zavarba hozása, a vele való gondolkodó együttthaladás és válaszdadás elhárítása.

E platóni gondolatot folytatja később Gadamernek az a belátása, hogy a filozófia lényegéhez tartozik a hermeneutikai jóindulat. Gadamer szerint akár ennek ellentétéként is felfogható volna a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája”,⁵¹ de valójában nem a gyanakvás a rossz, (létezik jogos gyanú is), hanem az a harcmódor, amelyben a gyanakvás, az értetlenkedés pusztá technikává válik (és átalakul szofisztikává, szándékos megtévesztéssé, hazugsággá). Mind Gadamer, mind Heidegger megvizsgálja azt a kérdést, hogyan lehet a nyelvvel hamisat mondani, azonban a hazugság, a látszatkeltés az igazság elvétele révén kerül előtérbe, az emberi létezés végessége felől. Az ember félrevezethető, megtéveszthető, tévútra vihető. Az igazság elvéthető mind az öt tudásterületen a technika, a tudomány, a praxis, az ész és a bölcsesség világában is.

A SCHEIN POZITÍV JELENTÉSEI GADAMERNÉL - LÁTSZAT ÉS HAZUGSÁG

Végül Heidegger és Gadamer a művészet területére is beemelik a hazugság fogalmát, amikor a művészetet igazságtörténésként fogják fel. Itt fontos szerepe van Heideggernél a nem valódi (*Unecht*) és Gadamernél a látszat (*Schein*) kérdése tisztázásának. A hagyományos esztétikai művészetfelfogás a művészetet pusztán esztétikai élményként (*Erlebnis*) igyekezett megragadni, amelynek célja a műélvezet, ezért úgy gondolták, hogy a művészetnek lényegét tekintve nincs köze a valóság mélyebb megismeréséhez, végső soron

⁵¹ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, In. GW 2, 350. o.

minden igazság és hazugságértéket nélkülöz. Gadamer ezzel szemben fő művének záró részében elsősorban Platónra támaszkodva, de helyenként Hegelhez is kapcsolódva a művészetet nem az esztétikum kategóriáján, hanem a szép metafizikáján belül tárgyalja.⁵² E nézőpont felől a szépség nem csupán szubjektív tetszés, ízlés dolga, hanem a létező dolgok „objektív” meghatározottsága. Gadamer a Szépet nem korlátozza az esztétikai területére, hanem megpróbálja helyreállítani annak régebbi, transzcendentális értelmét. A műalkotás horizontja ezáltal megváltozik, s Gadamer számára Hegel nyomán ebből a perspektívából a műalkotás szépsége úgy jelenik meg mint az „eszme érzéki látszása” („das sinnliche *Scheinen* der Idee”).⁵³ A „*Scheinen*” mint látszás eredetileg kettős jelentésű: 1. egyfelől benne rejlik a látszat, ami a valóságnak nem megfelelő benyomást kelt; 2. másfelől jelentheti a valóság érzéki megjelenését, amely szerint látszani annyi, mint feltűnni, előragyogni, felfényleni. A gadameri értelmezés lényege, hogy az *Igazság és módszer* záró részében e második jelentésirány felé mozog, ily módon a „*Scheinen*”, a látszat nem a hazugsággal (*Lüge*), hanem a széppel, a „*schön*”-nel, s a szépen keresztül az igazsággal kapcsolódik össze. A szép és igaz összefonódásának alapja, hogy a szép nem más mint az igaz elrejtetlensége. Az igazság megjelenése, *látszása* a műben – ez a szépség. Ez az elképzelés alapvetően azokhoz a kezdeményekhez kapcsolódik, amelyeket Heidegger két helyen, a Nietzsche-előadásában⁵⁴ továbbá *A műalkotás eredete* című tanulmányában fejtett ki, amelyhez mestere felkérésére épp Gadamer írt bevezető tanulmányt Heidegger művészetfelfogásáról.⁵⁵

Amennyiben a hazugságot elsősorban mégis nyelvi eseményként értelmezzük, nem lényegtelen, hogy mennyiben vonható párhuzam a szép metafizikája és a nyelvi megértés keretei között felmerülő látszat-fogalom között. Miként

⁵² A következő vizsgálódásaim során nagy mértékben támaszkodom Fehér M. Istvánnak „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányára (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o.). Gadamer művészetfelfogásáról lásd bővebben: „Wahrheit und Method”, In: GW 1, 149. o. Magyarul: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat 1984. (a továbbiakban: IM), 112. o. Lásd még GW 1, 481. skk. o. (magyarul: IM 330. skk. o.). Vö. GW 1, 164. o. (magyarul: IM 123. o.).

⁵³ Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások*, Ford. Zoltai Dénes, Budapest, Akadémiai Kiadó 1980. I. köt., 114. o.

⁵⁴ Heidegger, Martin: *Nietzsche*. I. köt. Pfullingen, Neske 1961. 245. o., 228. o.

⁵⁵ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, Ford. Bacsó Béla, Budapest, Európa 1988. 89. o. E téma részletes kifejtése megtalálható Fehér M. Istvánnak „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányában (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., különösen: 285. skk. o.

Fehér M. István Gadamer-elemzéséből kitűnik,⁵⁶ a szép ontológiai struktúrája az intelligibilis terültre is érvényes lesz. A „*Scheinen*” mint látszás nemcsak a szépséggel, az értelemmel is összekapcsolódik. A szép érzéki látszásához, megjelenéséhez, előragyogásához hasonló módon történik az értelmi összefüggések megjelenése, megvilágosodása is. Az értelem számára is feltűnnek, megvilágítódnak, *látszanak* dolgok.⁵⁷ Gadamer a szépség struktúráját képontológiai fejtegetéseiben bontja ki, ahol a szép képként fogható fel. E fejtegetések szerint a szép nem *képmás*, ami valami másra utalna, hanem *kép*, amelyben maga az eszme, a mintakép van jelen, ő maga jelenik meg érzékileg. A nyelv esetében is valami hasonló történik: a szó nem csupán jel, ami valami másra utal, hanem a szóban maga a dolog van jelen, nélküle a dolgok értelme, jelentése elzárt maradna. Miként Gadamer a szépséget nem a tetszés, hanem a látszás és igazság mozzanata felől fogja fel, úgy a nyelvi megértést is igazságtörténésként értelmezi. Az, hogy a dolgok értelme *lát-szik-e*, előragyog-e, megvilágosodik-e számunkra, Gadamernél nem teljesen rajtunk múlik, hanem eseményjellegű. A „*Scheinen*” mint látszat fogalma így nemcsak a szép metafizikájához, hanem a retorikához is hozzátartozik. Míg „az emberi erény mintaképeit a jelenségek zavaros közegében csak homályosan lehet felismerni, (...) úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk”, addig „[a] szép esetében más a helyzet. Ennek saját fénye van, úgyhogy itt nem vezetnek félre bennünket eltorzított képek.”, írja Gadamer.⁵⁸ Ez arra utal, hogy a szép metafizikája területén nem áll fenn a csalódás lehetősége, nem lehetséges, hogy valami szépnek látszik, de nem az, ezzel szemben a retorika területén be lehet csapni bennünket. A retorikának a valószínűvel, az *igaznak látszóval* van dolga. Ez az a terület, ahol (mint az előzőekben láthattuk) Gadamer a dialektika és szofisztika különbségét felvázolta. Ebben a kontextusban a „*Scheinen*”-nek, a látszatnak háttérbe szorul a szép metafizikáján belüli értelme, ahol a valóság érzéki megjelenésének módját jelenti, ehelyett a negatív értelme került előtérbe a beszéd hanyatlásformáihoz (*Verfallsformen des Sprechens*) kapcsolódóan.

⁵⁶Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika”, In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., 289. skk. o.

⁵⁷Gadamer, Hans-Georg: IM 334. o.

⁵⁸Gadamer, Hans-Georg: IM 333. o.

KIEGÉSZÍTÉS A HERMENEUTIKAI JÓINDULATHOZ⁵⁹ – LEHET-E HAZUGSÁG?
A GADAMER-DERRIDA VITA KÖRÜLI ÉRTELMEZÉSEKHEZ

A nyelv közegében Gadamer számára a hermeneutikai szituáció egyik meghatározó jellegzetessége a végesség elismerése, s az ebből eredő nyitottság: annak elismerése, hogy mindig ki vagyunk téve a tévedés veszélyének, ezért tanulhatunk valamit a másiktól. Gadamer ennek megfelelően jóindulaton azt értette, hogy nem ragaszkodunk minden áron a magunk igazához, s nem a másik gyengéit keressük, hanem „megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”⁶⁰ A hermeneutikai jóindulat lényegi sajátossága az, hogy *nincs benne* elleplezés, hanem csak nyitott, áttetszősége törekvő dialogikus szituációban valósul meg, amelyben a felek annak veszik egymás megnyilatkozásait és cselekedeteit, amik, s nem feltételeznek mögöttes rejtett motívumokat, egyéb szándékokat. A teljes áttetszőség természetesen nem hegeli értelemben a tudásra, hanem hermeneutikailag a nyitottságra értendő. A jóindulathoz ebben a megközelítésben megnyílás és feltárulkozás tartozik, nem pedig elleplezés vagy torzítás. Gadamer nézőpontja megfelel annak, amit Aquinói Tamás fektetett le a *Summa Theologiae* vonatkozó paragrafusában, ahol a hazugság lényege a rosszindulat (*intentio mala*), ezért a hazugságnak alapvetően nem az igazmondás, hanem a jóindulat az ellentéte.⁶¹

A párizsi Goethe Intézetben 1981 áprilisában lezajlott találkozó alkalmával a Gadamer-Derrida közötti vita egyik lényegi pontja az volt, hogy a hermeneutikai jóindulatot Derrida dekonstruktív gyanú alá helyezte. Míg Gadamer a jóindulatot a megértés egyik lényegi feltételének tekintette, addig Derrida a jóindulat/jóakarát fogalma mélyén egyértelműen a hatalomra törő akaratot (*Guter Wille zur Macht*) vélte felvillanni.⁶² Nyilván nem arról van szó, hogy a

⁵⁹ A jóindulat ebben a kontextusban szinonimája a jóakaratnak és a jószándéknak.

⁶⁰ Gadamer Hans-Georg: IM 208. Lásd még Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 59–61. o., különösen: 59. o.

⁶¹ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II-II. q 110 l Concl: „A hazugság lényegi eleme azonban a formális valótlanág, vagyis az, hogy a személy szándékosan állít valótlanágot”.

⁶² Derrida, Jacques: „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 56–58. o., különösen: 58. o. A következőkben Fehér M. István korábban kifejtett gondolataira támaszkodom, lásd: Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L'Harmattan 2013. 21–63. o.; Fehér M.

jóindulat lényegét hatalomra törő akaratként értelmezte, hanem arról, hogy a jóindulattal szemben benne gyanakvás ébredt, olyannyira, hogy kételkedett annak őszinteségében, s valami mást látott mögötte. Egy kis túlzással azt mondhatnánk, hogy a jóindulat hazugságként lepleződött le előtte. Ezen a ponton nyilván meg kell engednünk a hermeneutikai jóindulathoz intézett kihívást. Derrida nagyon is lehetséges kritikát, ellenvetést fogalmaz meg, ami egy testesebb problémahalmazt rejt magában. Itt több kérdés is fölvetődik: (1) Természetes, hogy a rosszindulat gyanakvást ébreszt, de vajon létezik-e a jóindulattal szemben jogosult gyanú? Derrida kételye arra világít rá, hogy bizonyos esetekben (2) kételkedhetünk a jóindulat őszinteségében. A jó- és rosszindulat különbsége nem mindig nyilvánvaló, mivel az ember hazudhat is önmagának vagy másoknak. A hazugság ebben az esetben azt jelenti, hogy a jóindulat lehet nem őszinte, valójában tettetés, álca, ami valami mást leplez: pl. a hatalomra törő akaratot. Valami a valóságban nem az, mint aminek látszik. Vajon nem túlzás azonban a derridai dekonstrukció részéről, hogy a gadameri álláspont – amely mindig megértésre törekszik – itt nem egyszerű naivitásként vagy tévedésként jelenik meg, hanem a jóindulat leplebe bújtatott hatalomra törő akaratként, amely a jóindulat alakját igyekszik magára öltetni? Vajon kárhoztatható-e az, ha – nem őszintén, inkább – csak „technikaként” üzzük a jóindulatot? Nem lényegtelen az sem, vajon el tudjuk-e dönteni, hogy a nem-őszinte jelentése mire utal? Matematikailag a pusztán technikaként üzött jóindulatnak háromféle jelentése is lehetséges: (1) Jelentheti egyszerűen a jóra való törekvést (a *conatus*) saját végességünk tudatában, azt, hogy néha kötelességből, s nem belső meggyőződésből szólunk és cselekszünk jóindulattal, mégis törekszünk a tőlünk telhető legjobbra (mert tudjuk, hogy így jó). Más szóval a jóindulat „technikája” értelmezhető a jóindulat begyakorlásának mozzanataként ahhoz hasonlóan, ahogyan pl. Kierkegaard beszél *A keresztény hit iskolájában* a hit begyakorlásáról (*Einübung*);⁶³ (2) A „technika” utalhat továbbá érdekből művelt jóindulatra, egyfajta üzleti fogásra, melynek célja, hogy az ember jót akar magának, viszonzást vár, azt szeretné, ha felé is jóindulattal viszonyulnának. Végül, a Derrida által jelzett kritikából legerősebb hangsúllyal az olvasható ki, hogy létezhet (3) tettetett, színlelt jóindulat is, mellyel az ember valami mást pl. a hatalomra törő akaratát rejtje el.

István: Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida), In. Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*, Budapest, L'Harmattan 2012. 25–74. o.

⁶³ Kierkegaard, Søren: *Einübung im Christentum. Gesammelte Werke und Tachendbücher*. 26. rész. 18. kötet, Ford. Emanuel Hirsch, Simmerath, Grevenberg-Verl. Ruff 2003.

Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* végén maga is utal arra, hogy a jó, az erény esetében be lehet csapni bennünket. „[A]z emberi erény mintaképeit [...] csak homályosan lehet felismerni, [...] úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk.”⁶⁴ Az ebből következő kérdés az, hogy minden esetben fennáll-e a jó kétértelműsége? A jó, a jóindulat érzékileg sohasem volna hozzáférhető? A jó szó és jó tett bármikor lehet megtévesztő? A Scheinen eddig bemutatott gadameri elemzései kiegészíthetők itt egy további mozzanattal. Természetesen voltak / vannak a 20-21. századi történelemnek olyan szélsőséges szituációi, amelyekben az ember már nem tud(hat)ja, hogy kinek (vagy minek) hihet. A gadameri hermeneutikában benne rejlik, hogy az értelmező történeti szituációjába való beágyazottsága befolyásolja, döntően meghatározza a megértésfolyamatot. A teljes bizalmatlanság helyzete pl. olyan szituáció, amelyben a megtévesztést világunkban olyan erejűnek látjuk, hogy megértésünk már nem képes a jó és rossz között különbséget tenni. Akit egyszer igazán becsaptak, az nem fogja a másik szavait jóindulattal értelmezni, hanem gyanakvó lesz, arra fog ügyelni, vajon nem akarják-e újra becsapni. Azt kutatja, hogy mi rejtőzhet a másik szavai és tettei mögött? Vajon a jóindulat tényleg jóindulat? A kimutatott hála valóban hála? Az ilyen negatív esetekből azonban látható, hogy valójában *nem a jóindulat* vált ki gyanakvást, hanem a rossz(indulat) valamely korábbi tapasztalta és a megisméltőlódástól való félelem. Gadameri nézőpontból azt mondhatjuk: „Jóindulat *keltette* gyanú” – nem létezik, mert a jó *önmagában* nem ad okot a gyanakvásra.⁶⁵ „Jóindulattal *szembeni* gyanú” – viszont nagyon is létezhet. Ennek azonban nem a jóindulat az oka, hanem valamely más (pl. traumatikus) tapasztalat. A gyanú azért válhat kontextustalanná és univerzálissá, amely mindenre (még a jóindulatra is) kiterjed, mert a rosszindulat megtévesztő voltát nem ismerjük fel. A rossz(indulat) látszata ezáltal rávetülhet a valódi jó(indulat)ra.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer: IM, 333. o.

⁶⁵ Vö. Érdemes megemlíteni Bauer Lilla gondolatébresztő tanulmányát, nézőpontja azért figyelemreméltó, mert egy létező problémára hívja fel a figyelmet, témája a látszólagos jóindulat felismerhetőségének problematikussága. Az írás arra kérdez rá, hogy mit jelent a látszat/ a hazugság a jó- és rosszindulat vonatkozásában. Mint írja: „A rosszindulat, úgy tűnik, mindig őszinte... Más szóval, míg a rosszindulat őszintesége többnyire vitán felül áll, addig a jóindulat őszintesége eleve kétséges.” (Bauer Lilla: „Hermeneutikai jóindulat – dekonstruktív gyanú. A jóindulat keltette gyanú”. In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L’Harmattan 2013. 65. o.) Ezzel szemben a jelen tanulmány nézőpontja azért más, mert kérdésfeltevésem arra irányul, hogy a valódi jóindulattal kapcsolatban is létezik a téves megítélés problémája. A gyanú árnyéka nem csupán a látszólagos jóindulatra, hanem a valódi jóindulatra is rávetülhet.

Gadamer alapvetően elismeri a Ricoeur-féle gyanú hermeneutikáját, mivel úgy gondolja, hogy a gyanút nem kell teljesen kizárni a világunkból, létezik jogosult gyanú, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy nem a gyanú a megértésünk normál formája.⁶⁶

A mindennapokban tehát más a helyzet, nagyon is tudunk különbséget tenni, s általában nem kell gyanakodnunk, szeretteink és barátaink a szavaikkal és tetteikkel biztosítanak a jóindulatuk felől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy jóindulatukat meggyőzően bizonyítják szavaik és tetteik, illetve e kettő összhangja. A szó csak akkor kétértelmű, ha tetteink mást mutatnak, és fordítva. Gadamer Derridához intézet válasza „*Und dennoch: Macht des guten Willens*” címmel arra mutat rá,⁶⁷ hogy a „Hatalomra törő jóakarat” derridai tézise valamint az „És mégis: a jóakarat hatalma” gadameri nézőpontja két különböző pozíció. Az előbbi arra utal, hogy a megértés a másság felszámolásának veszélyével fenyeget. Az utóbbi viszont arra mutat rá, hogy annak, aki egy vitában vagy bármely helyzetben jóindulattal van irántunk, (s ezt nem csak látszatként, hanem valóságos jóindulatként fogjuk fel) a jóindulatának „ahhoz, hogy ne bizonyuljon erőtlennek, kell, hogy legyen valamiféle hatalma. De nemcsak *kell*: ténylegesen van is.”⁶⁸ A gadameri jóindulatban rejlő hatalom innen nézve nem a megtévesztés, a hazugság jele, hanem annak bizonyítéka, hogy a megértés még a jelenkori válságokkal teli világunkban sem tehetetlen. A megértésnek van értelme.

⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, GW 2, 350. o.

⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 59–61. o.

⁶⁸ Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, i.m., 48. o.